ROUSSEAU DEVANT L'ÉRUDITION MODERNE

Ceci est un fragment d'une *Introduction* à un ouvrage sur Rousseau. Le problème qui se pose est celui-ci: Tandis qu'on se délecte de Voltaire, qu'on admire Buffon, qu'on plaint Lamartine, qu'on adore Musset, qu'on s'étonne de Vigny, qu'on s'amuse ou s'enivre de Hugo,—on discute toujours Rousseau. Pourquoi? L'auteur passe en revue les principales théories explicatives proposées jusqu'ici: celle qui ramène tout à l'art de Rousseau, celle qui s'arrête principalement à la personnalité du Génevois, et surtout celle qui fait de Rousseau un semeur d'idées nouvelles. Cette troisième théorie nous permet de bien juger ce que l'érudition moderne a fait pour éclairer le problème, et il nous a paru intéressant de détacher cette étude de notre travail final à l'occasion du bi-centenaire de Rousseau.

L'explication la plus persistante est celle qui montre en Rousseau un grand novateur; pas simple iconoclaste comme ses émules du XVIIIe siècle, il aurait semé quantité d'idées neuves, dont le monde s'est emparé. C'est aussi l'explication la plus facilement vérifiable. On peut toujours épiloguer à propos des théories du génie, ou des diverses formes de la personnalité, tandis qu'il est aisé de contrôler si telle ou telle idée défendue par Rousseau a été vraiment formulée par lui d'abord; or, cet examen a été fait; et de cet argument, le plus rebattu, et le plus solide semblait-il, celui sur lequel repose vraiment encore cette critique la plus moderne disant avec Lasserre, "Rien dans le romantisme qui ne soit du Rousseau, et rien dans Rousseau qui ne soit romantisme," l'érudition n'a rien laissé debout.

I

Dans son *Roman personnel depuis J.-J. Rousseau* (1905) Merlant au Ier chapitre, nous montre le roman personnel droit avant Rousseau, et tout comme dans Rousseau, chez Mme. Riccoboni (*Lettres de Mylady Catesby*, et *Histoire du Marquis de Cressy*, 1756) et chez Mme. de Beaumont (*Lettres du Marquis de Roselle*) et chez l'abbé Prévost qui se délivre indirectement des tourments de son *moi*, déviant sa passion en l'écrivant; et chez Lesage . . . . et à travers les *Mémoires* il remonte jusqu'à Courtilz de Sandras—pourquoi pas jusqu'à Mendoza?

Dans le genre "Confessions" n'a-t-il pas comme précurseurs illustres St.-Augustin, Agrippa de Nettesheim, Pétrarque, et Montaigne lui-même?

Le sentimentalisme était-il une nouveauté chez Rousseau écrivant entouré des auteurs de la "Comédie larmoyante," ayant lu Marivaux, Madame de Sévigné, l'*Astrée?*

Quel ravage dans la théorie du Rousseau novateur n'a pas fait à lui seul le livre de Texte, *J.-J. Rousseau et le cosmopolitisme littéraire* (1895)! Les œuvres de sentimentalisme du suisse Gessner pénétraient en France à l'heure même où Rousseau se révélait; celui-ci s'en inspirait dans le *Lévite d'Ephraïm* et déclarait Gessner "un homme selon son cœur." Et cette même voix du sentimentalisme, plus tard appelé romantique, avait retenti en Angleterre avec plus de force et depuis plus longtemps encore. La mélancolie de St.-Preux, on l'avait entendue chez Milton, l'auteur du *Penseroso*, chez Thomson (*Saisons*, 1730), chez Young (*Les nuits*, 1742), dans les odes de Collins, (1747), et dans l'*Élégie sur un cimetière de campagne* de Gray, (1751); les premiers fragments d'Ossian sont d'un an antérieurs à la *Nouvelle Héloïse*, et de plusieurs années aux *Rêveries*. Et quant aux romans anglais de Richardson adaptés et imités par Prévost, non seulement ils étaient là avant Rousseau, mais Rousseau en approuve l'esprit. Il n'est pas le premier non plus à admirer l'Angleterre (du moins avant de l'avoir visitée); ses interminables lettres, dans la *Nouvelle Héloïse*, sur l'esprit sensé et pratique ont suivi et non précédé les panégyriques de Prévost et de Diderot, les *Lettres sur les Anglais et les Français* de Muralt (1725–28), les *Lettres anglaises* de Voltaire (1734), et toute la littérature de vulgarisation des Huguenots réfugiés à Londres et en Hollande, et qui commença dès 1685, date de la Révocation de l'Édit de Nantes. En 1742, presque dix ans avant que Rousseau n'entrât en scène comme écrivain, son homonyme Jean-Baptiste Rousseau constatait avec regrets les progrès de "ce malheureux esprit anglais qui s'est glissé parmi nous depuis vingt ans."

Et cet "esprit anglais" comprenait non seulement le sentimentalisme et le moralisme pratique, mais ce qui semble à première vue en être l'opposé, le rationalisme. On l'appelait au XVI[e] siècle le "libertinisme" qui s'affirma au XVII[e] chez les "déistes," Toland,

Collins, Tindal, Locke. Rousseau lui-même s'appuie sur "l'illustre Clarke" dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, et sur le "vertueux Shaftesbury" dans ses *Lettres sur la vertu et le bonheur*.

Tous ces Anglais du reste, se rattachaient directement ou indirectement au mouvement créé en France par Bayle—mouvement qui revenait renforcé par le prestige de tout ce qui était anglais, mais que les auteurs français n'avaient pas oublié. La raison, dirigée contre le miracle, avait été employée par Voltaire dans ses *Lettres anglaises* (1734), par Lamettrie dans son *Histoire naturelle de l'âme* (1745), et par cet abbé de Pradès (successeur de Lamettrie comme lecteur chez Frédéric II) qui déchaîna l'orage contre les Encyclopédistes en 1751, dix ans avant l'*Émile*.[1]

II

De nouveaux livres nous apprennent tous les jours combien le XVIIIe siècle méritait son épithète "philosophique," indépendamment et bien avant Rousseau (Roustan, *Les philosophes et la Société française au XVIIIe*, 1906; Tornezy, *La légende des philosophes*, 1911, etc.), et Brunetière retrouve même dans le *M. Cleveland* de Prévost, comme une édition avancée de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.[2] D'autre part, dans la patrie de Rousseau, le théologien Turretini publiait de 1729–37 une série de dissertations latines sur la théologie naturelle, et en 1736 Jacob Vernet, élève de Turretini, traduisait son *Traité sur la vérité de la religion chrétienne* et des *Pensées* sur la religion, où l'on trouve ébauchées quelques-unes des plus importantes idées de Rousseau dans l'*Émile* (M. Ritter et d'autres supposent même que Rousseau a dû entendre prêcher Turretini). Quant aux idées de tolérance invoquées au nom de la raison contre les doctrines chrétiennes

[1] Il présenta en 1751, à la Sorbonne, une thèse, qui parut d'abord insignifiante; ce fut le public qui en découvrit les hérésies et s'alarma; deux volumes avaient déjà paru; on demanda rétractation. Pradès était collaborateur de *l'Encyclopédie*.

[2] L'expression même de "religion naturelle" se rencontre pour la première fois dans les écrits d'un français, Jean Bodin; la conclusion de son livre écrit en 1588 est la suivante: "N'est-il pas avantageux d'embrasser la plus simple, la plus ancienne et la plus vraie des religions, la religion naturelle (*naturae religionem*)?" Quant au nom de "déiste" nous le rencontrons pour la première fois, en France encore, et bien avant le *Livre d'Herbert*, dans *l'Instruction chrétienne* de Viret, écrit en 1559: "Ceux qui se qualifient du nouveau nom de '*déistes*,' reconnaissent un Dieu, mais ne rendent aucun honneur à Jésus-Christ. Ils traitent de fables la Doctrine des Évangélistes; quelques-uns prétendent croire à l'immortalité de l'âme, d'autres sont de la secte d'Épicure" (cité par Ducros, *Les Encyclopédistes*, pp. 39–40).

(catholiques ou protestantes) on les retrouve avant Jean-Jacques, chez les plus grands écrivains, Montesquieu, par exemple, et Voltaire, dont la *Henriade* est de 1723, l'*Alzire* de 1736, le *Mahomet* de 1741.

III

S'il est une théorie chère encore à des masses de gens, c'est que Rousseau révèle la nature à l'humanité. Mornet l'a écrasée enfin sous un formidable volume: *Le Sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de St.-Pierre* (Hachette, 1907), et il n'en fallait pas moins pour mettre fin à cette absurdité que Rousseau avait inventé la nature. Théocrite chez les Grecs, Virgile chez les Latins étaient des chefs de files. Et les Italiens de la Renaissance, comment peut-on les oublier? Et Ronsard et la Pléïade, l'*Astrée,* les Bergeries, Viaud, Saint-Amant, La Fontaine, Madame de Sévigné? Vraiment, il serait plus juste de dire que le XVIIe n'a été qu'un temps d'interruption dans le développement du sentiment de la nature étouffé par le Christianisme. Et Rousseau n'a pas même eu l'honneur de reprendre la tradition interrompue, puisque vers 1750, comme le démontre Mornet, le goût de la nature avait entièrement repris déjà, "le flot coule abondamment" (p. 19). Avant la *Nouvelle Héloïse,* les *Géorgiques* de Delille sont commencées, et Lambert a entrepris les *Saisons,* Rosset son *Agriculture,* et Lebrun un poème sur les *Avantages de la Campagne.*

Bien plus, ce fameux sentiment de la nature qu'on veut faire remonter à Rousseau, Rousseau ne le possède même pas. C'est ce que Mornet démontre fort bien (Livre III, chap. iv): "Il a vécu au milieu de tout ce qui pourrait ravir un peintre, et malgré tout, il n'a été qu'un peintre médiocre" (p. 419); son pittoresque est "presque toujours banal et terne"; du reste, Rousseau ayant fort mauvaise vue, il n'en pouvait guère être autrement. Et à ce propos, Mornet indique une distinction qu'on aurait dû faire depuis longtemps, et qu'il faudrait pousser très vigoureusement entre le sentiment de la nature pittoresque et le sentiment de la nature morale, les émotions spontanées de l'homme en tant qu'être moral et social. Nous ne disons pas qu'il n'y ait pas de rapport entre les deux, mais qu'on peut avoir l'un sans avoir l'autre, ou du moins développer l'un sans développer l'autre. Rousseau a connu et

développé le second très fort, il n'a que vaguement éprouvé, ou du moins exprimé, le premier, le sentiment pittoresque. Les auteurs anglais, Milton, Thomson, Gray, Collins, Young, Chatterton, etc., ont mille fois surpassé Rousseau pittoresque avant même que Rousseau parût.[1]

Mais alors si le Rousseau de la nature "pour les yeux" n'existe pas, le Rousseau "pour l'âme," le Rousseau des sentiments naturels dans l'ordre moral n'a-t-il pas été novateur? La science impitoyable répond encore "non."

Dès 1895 Lichtenberger publiait son *Socialisme au XVIIIe siècle*, un ouvrage bourré de renseignements, montrant combien les idées sur la bonté de l'homme de la nature, et sur la corruption de la civilisation étaient répandues au XVIIIe siècle bien avant Rousseau. Il y avait toute une "littérature sauvage" ou "littérature taïtienne," dont le plus brillant spécimen, le *Supplément au voyage de Bougainville*, ne devait paraître qu'assez tard, mais qui avait été précédé de toute une série d'ouvrages analogues. *L'Histoire et description de la nouvelle France* du Père Charlevoix était de 1744.[2] Beaucoup, il est vrai, décrivaient des voyages purement imaginaires, et dans des pays imaginaires, et cela dès le XVIIe siècle—l'*Histoire des Scravambas* (1677), *Les Aventures de Jacques Sadeur* (1676), l'*Histoire de l'île de Calejava ou l'île des hommes raisonnables* (1700) de Claude Gilbert—mais ils partent des thèses que Rousseau n'a fait que reprendre, d'un âge d'or perdu avec l'innocence de l'humanité. Tout ce groupe de théories "rousseauistes" se trouve avec une précision frappante entre autres dans le *Télémaque*, si goûté du reste par Rousseau. Et c'est le *Télémaque* qui mit à la mode ce genre de fictions qu'on retrouve entre autres dans le roman de Sethos, *Histoire ou vie tirée des monuments anecdotiques de l'ancienne Égypte* (1731), citée parmi les lectures de jeunesse de Rousseau (*Verger des Charmettes*).

[1] On notera que depuis qu'on étudie Rousseau d'une façon objective et érudite, tout naturellement il est peu question du Rousseau inspirateur des poètes de la nature. M. Faguet, dans sa toute récente biographie de Rousseau, relevait lui aussi le fait que dans les *Confessions*, Rousseau tout en parlant du sentiment de liberté qu'il éprouve au milieu de la nature, ne "voit" cependant pas la nature. Il passe les Alpes à maintes reprises sans avoir jamais un mot à dire de leur beauté. Les îles Borromées, Venise, l'enchantent peut-être, mais ne lui inspirent aucune belle page.

[2] Pour d'autres ouvrages de ce genre, antérieurs même, voir Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle* (Paris, 1911).

Aucun ouvrage peut-être ne montre mieux comme les idées "rousseauistes" étaient dans l'air que la *Basiliade* de l'abbé Morelly, parue l'année même où Rousseau publiait son *second Discours.* L'auteur y attaque la grande erreur des philosophes que "l'homme naît vicieux et méchant" et soutient que tout, à l'origine, était calculé en vue du bien général; le "partage monstrueux" des biens de la terre est le point de départ de toutes les misères, et Morelly y propose le retour à l'état de nature *dont Rousseau n'a jamais voulu.* Les mêmes idées sont reprises dans le *Code des Mœurs,* du même auteur, sous une forme plus systématique. Turgot constamment exprimait des idées que celles de son ami Rousseau rappellent singulièrement.[1]

Avant lui, Prévost dans son *Monsieur Cleveland* (1732) brisait une fameuse lance en faveur de la thèse de la sensibilité des sauvages. Avant lui, Montesquieu avait fait une place de choix aux Troglodytes dans les *Lettres Persanes* (1721).[2] Avant lui, et dès 1704, Gueudeville, dans un ouvrage qui lui valut comme à ceux que nous venons de citer, la célébrité, *Dialogues ou Entretiens entre un sauvage et le baron de la Hontan,* s'efforçait à mettre en lumière les vertus de l'homme primitif. Il basait sa démonstration sur les affirmations du voyageur qui avait visité les sauvages "n'ayant ni tien, ni mien, ni supériorité, ni subordination, et vivant dans une espèce d'égalité conforme aux sentiments de la nature."[3]

Nous avons mentionné le roman comme s'étant emparé de la thèse du bonheur des innocents, et de la littérature sauvage. Le Théâtre en avait fait autant; la *Coquette du village* de Dufresny (1715), l'*Arlequin sauvage* (1721), et *Timon le misanthrope* (1722) de Delisle,[4] l'*Île des esclaves* (1725) de Marivaux, que Lenient caractérise "un chapitre sur l'inégalité des conditions avant Rousseau,"

[1] Par exemple, ces mots écrits à Mme. de Graffigny: "Dans tous les genres, nous avons étouffé l'instinct, et le sauvage le suit sans le connaître; il n'a pas assez d'esprit pour s'en écarter" (cité par Sorel, l'*Illusion du Progrès*, 1908, p. 182). Tout Rousseau, apôtre de la nature, n'est-il pas dans cette phrase: "La nature a mis au cœur de l'homme la semence de toutes les vertus; il n'y a qu'à les laisser éclore" ?

[2] *Lettres* 12–14 et *Esprit des Lois*, V, chap. 5.

[3] Voir A. Lichtenberger "Un précurseur de J.-J. Rousseau, Nicolas Gueudeville," paru dans la *Révolution française*, 1894, Tome 26, p. 97.

[4] C'est là qu'on trouve les vers:

Tout le cœur des mortels lorsque rien ne l'altère
Porte de la bonté le Divin caractère

(cité par L. Fontaine, *le Théâtre et la philosophie au XVIIIe siècle*, Paris, s.d., p. 129).

précèdent d'un bon quart de siècle le *Devin du Village* (1752). Il ne manque pas de voix, même au XVII[e] siècle, pour prêcher dans le même sens; aux noms de Fénelon et Racan, ajoutons les noms de St.-Évremont et de La Fontaine. Quant au XVI[e] on a trop souvent souligné la dette—on aurait peut-être fait tout aussi bien de se contenter de dire "parenté d'idées"—de Rousseau vis-à-vis de Montaigne pour que nous y insistions.

En dehors de France, et plus peut-être qu'en France, les rêves d'utopie sociales se multipliaient, depuis les XVI[e] et XVII[e] siècles. En Angleterre, l'*Océana* de James Harrington parut en 1656, la *Nouvelle Atlantide* de Bacon en 1629, l'*Utopie* de Thomas Morus en 1515–16. Campanella publiait à Francfort en 1623 sa *Civitas Solis*. Enfin dans un admirable petit livre (*Gli influssi italiani nell' opera de Gian-Giacomo Rousseau,* 1907) Culcasi vient de tracer savamment et élégamment les liens qui rattachent le Rousseau sentimental rêveur d'âge d'or, du *second Discours* et de la *Nouvelle Héloïse,* aux romans pastoraux italiens, et surtout aux Arcadiens de Venise, à Métastase, au Tasse, à Pétrarque.

IV

Quant à l'*Illusion de Progrès,* la vanité des sciences qui inspirent ces rêveries, elle a été proclamée cent fois, à l'aube des temps modernes, deux siècles avant le Discours de Rousseau *Sur les sciences et les arts.* Voici le *Progymnasma adversus litteras et litteratos* de Lylio Gyraldi, écrit en 1538; voici le *De Doctâ ignoratione* de Nicolas de Cusa (Bâle, 1565); voici le fameux *De vanitate scientiarum* de Agrippa de Nettesheim, de la même époque (1530). Et mentionnons encore pour mémoire l'épisode du réformateur Carlostadt, persuadant aux étudiants de Wittenberg de brûler leurs livres et d'apprendre quelque métier manuel, lui-même abandonnant le professorat pour la charrue. C'est le point de vue repris sans préoccupation religieuse par Montaigne, et continué par Bossuet, Fénelon, La Bruyère, Fontenelle (*Dialogue des Morts*), Mably (*Entretiens de Phocion*), et le Père Buffier (*Cours des sciences*).

Reculant encore de quelques siècles, nous retrouvons chez les anciens les même problèmes discutés que ceux qu'agitait Rousseau, et souvent discutés dans le même esprit que lui. Nous avons déjà

assez abusé des noms; mais pour qui douterait que l'esprit du Rousseau ennemi de la civilisation ait déjà passé dans le monde, il lui suffira de lire un tout petit écrit de Sénèque, l'*Épître* XC à Lucilius.[1]

On sait par Rousseau même, combien il admirait Plutarque (surtout le *Lycurgue*). Et oublierons-nous que les premiers sages de l'espèce humaine mettaient l'innocence de nos premiers parents au Paradis, en garde contre l'arbre de la connaissance du bien et du mal? Rousseau ne peut donc devoir son influence à ce qu'il est novateur en ces matières, puisque ces théories sont aussi anciennes à peu près que la pensée même.

V

Passons aux idées politiques. La situation est la même, sinon pire. Les travaux des savants sont fort nombreux. Depuis relativement longtemps Morley, Ritchie, Landmann, Liepmann, Faguet, Champion, et cent autres ont réduit à néant l'idée d'un Rousseau original en politique. À grand peine, l'un des derniers venus, Rodet (*Le contrat social et les idées politiques de J.-J. Rousseau*, 1909) sauve-t-il du désastre la théorie de la guerre, laquelle avait été conçue avant Rousseau comme un rapport d'État à particulier, et, depuis lui seulement, comme un rapport d'État à État—encore ces vues "nouvelles" sur la guerre étaient-elles contenues implicitement dans les théories générales du droit qui se répandaient au XVIIIe siècle. Pour le reste, Rodet est d'accord avec les commentateurs antérieurs de Rousseau. Partout l'idée du *Contrat social* était discutée—et du reste pour le savoir il fallait seulement lire l'œuvre de Rousseau

[1] On y lit par exemple: "Les premiers hommes et ceux de quelques races après eux, non encore souillés de corruptions qui se sont introduites depuis, se conformaient entièrement à la nature, la prenaient pour guide, se conformaient à ses lois. . . . . La liberté les accompagnait sous le chaume; c'est dans les murailles de marbre et sous les planchers dorés qu'habite la servitude." "Nos délices ne nous coûtent que peu de choses, c'est aux délices que nous sommes empêchés." "Nous ne sommes travaillés que par notre luxe qui se révolte contre le devoir, s'irrite soi-même et d'un siècle à l'autre trouve toujours quelque folie nouvelle pour faire emporter aux débordements de son siècle le prix sur les vices des siècles passés. Nous avons commencé notre débauche par le désir des choses superflues; des superflues, nous sommes venus aux pernicieuses et finalement nous avons rendu le corps maître de l'âme et au lieu qu'on l'avait accoutumé de le traiter comme esclave, nous le faisons aujourd'hui servir comme seigneur." "Comment serait-il possible de vivre plus heureusement? Toutes choses leur étaient communes. La nature comme mère tenait tout en sa protection et le moyen de ne rien garder en crainte était de ne rien posséder en propriété. Pourquoi n'avouerons-nous point que c'était un siècle très riche, et vraiment un siècle d'or puisqu'il ne s'y pouvait trouver un qui fût pauvre" (Traduction Malherbe).

lui-même (*Contrat* ou *Lettres de la Montagne*) qui mentionne les principaux juristes aux vues desquels il se rapporte. Et chacun connaissait déjà la *République* de Jean Bodin (1577), la *Politica methodice digesta* d'Althusius (1603), le *De Jure belli et pacis* de Grotius (1625), le *Leviathan* de Hobbes (1851, 1668), le *Tractatus Politicus* de Spinoza (1670), le *De Jure naturae et gentium* de Pufendorf (1672), les *Discourses concerning Government* d'Algernon Sidney (1698), et les *Two Treatises on Government* de Locke (1689). Sous une autre forme, on discutait déjà le "Contrat" au Moyen-Age en commentant la distinction d'Aristote entre le *δίκαιον φύσει*, et le *δίκαιον νόμῳ*.

Et partout cette idée de "Contrat social"— revêtant du reste des formes diverses—était invoquée pour résoudre le problème du siège de la souveraineté, remis à l'ordre du jour lorsqu'on secoua la philosophie scolastique. C'est assez dire que cette question, qui est celle même de la Révolution française, était posée bien avant Rousseau. Le *Omnis Potestas a Deo*, que la Révolution ne renia point, avait été interprété au bénéfice des rois: *Quod principi placuit, legis habet vigorem*, disait le *Digeste*, et le légiste du XIV[e] siècle, traduisait: *Si veut le Roi, si veut la Loi.* La question se résumait en ceci: la *Potestas* a-t-elle été donnée au roi souverain directement, ou indirectement par le peuple en qui Dieu l'avait d'abord déposée? Dans ce dernier cas, il devait exister entre le roi et son peuple un "contrat" et il importait d'en définir la nature. Or cette idée que la puissance des rois dépend au moins temporellement du bon vouloir des nations, les théologiens s'en servirent. Auprès du peuple auquel ils prêchaient la soumission ils appuyaient sur l'idée que le monarque était le représentant de Dieu; auprès du monarque, au contraire, puisqu'il s'agissait là de faire employer le pouvoir au bien de tous, les mêmes théologiens ne craignaient pas de rappeler ce qui était un fait: le pouvoir d'un roi dépend du bon vouloir de ses sujets. Thomas d'Aquin lui-même au XIII[e] siècle (*Summa*, xc–cviii) déclare déjà que le pouvoir politique concret vient du peuple.[1]

Au XVI[e] siècle, les Jésuites reprennent avec décision ce principe; Bellarmin déclare que le pouvoir politique est de droit divin; mais

[1] E. Champion. *J.-J. Rousseau et la Rév. franç.* (1909), cite aussi (pp. 12–13) la *Chronique de St.-Denis:* "Etsi centies negant reges, reges regnant suffragio populorum." D'autres remontent jusqu'à Grégoire de Tours.

Dieu n'a donné ce pouvoir "à aucun homme en particulier, il l'a donné à la multitude," et Suarez répète que "le Pouvoir vient médiatement de Dieu, mais immédiatement du peuple" (cité, Rodet, *op. cit.*, pp. 84–85): de sorte que c'est la doctrine de Rousseau et la doctrine de la Révolution française qui servit au XVIe siècle à justifier Clément et Ravaillac, assassins de Henri III et Henry IV.

Mais, fait bien intéressant à noter, pendant que les théologiens catholiques invoquaient le principe de la souveraineté populaire contre les monarques protestants, les protestants invoquaient ce même principe contre les monarques catholiques. Et comme au XVIe siècle les monarques catholiques étaient la règle, c'est chez les protestants que ce dogme politique s'établit le plus fortement, il devint le principe politique caractéristique du protestantisme. Le fait a été mille fois constaté bien qu'on n'ait jamais dûment insisté sur les circonstances qui l'expliquent. C'est une des idées chères à Faguet "que le *Contrat social* n'est que le dernier et le plus brillant de ces ouvrages théologico-politiques des calvinistes qui vont de Jurieu à Burlamaqui et qui tous renferment le dogme de l'absolutisme de la souveraineté du peuple" (*XVIIIe siècle, J.-J. Rousseau*).[1] Ce dogme de "l'absolutisme de la souveraineté du peuple" n'était qu'une expression postérieure du dogme exprimé par exemple à la "Dispute de Lausanne" en 1536 par les calvinistes, le devoir "d'obéir au magistrat ordonné de Dieu *en tant qu'il ne commandera rien contre Dieu.*"[2]

En Angleterre, le passage de la doctrine religieuse à la doctrine politique se fit plus rapidement, de là le fait que les juristes anglais ont inspiré si abondamment les théoriciens de la future Révolution; cependant l'origine est la même. Ritchie (*Natural Rights*, 1895) montre très joliment comment le fanatisme protestant aboutit au protestantisme social: Rousseau et Locke tous deux, dans leur politique "résultent directement de la révolte protestante contre l'auto-

[1] Il l'a reprise dans la *Politique comparée* (1902), puis encore dans sa *Préface* à l'ouvrage de Rodet (1909). On la trouve de plus en plus souvent depuis quelques temps, chez les écrivains neutres comme Champion, Rodet, Gierke (*J. Althusius*, Breslau, 1902), et chez des écrivains protestants comme Choisy (*La théocratie à Genève*, 1897, 2. vols.), ou Vallette (*J.-J. Rousseau*, 1910).

[2] Jurieu dans ses *Lettres pastorales* (1586–89), "Le peuple donne la souveraineté, donc il la possède"; et dans ses *Lettres contre l'Histoire des Variations*, "Le peuple est cette puissance qui seule n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes." On surprend ici le théologien qui favorise le passage du terrain religieux au terrain politique.

rité de la tradition et de la réclamation de jugement personnel, c'est-à-dire de l'appel à la raison et conscience de l'individu."[1] Mais le peuple avait été logique avant eux. Wyclif prêchait que le juste est maître de toutes choses, "que quiconque est en état de grâce a véritablement seigneurie sur l'univers entier"; le peuple remplaça "le juste" par "l'homme" s'appuyant sur la bible comme le fougueux réformateur; ainsi dans ce chant réclamant les droits égaux de tous les fils d'Adam, et qui commence:

When Adam dalf and Eve span
Who was then the gentleman?

Il était difficile en effet d'admettre le droit, voire le devoir, des peuples de ne pas se soumettre aveuglément à un roi en réservant ce droit pour les cas d'oppression religieuse seulement. Et en France particulièrement où l'esprit de logique n'a jamais manqué, on ne devait pas tarder à en voir l'application pratique générale. Dès le XIIe siècle, le poète de ce qu'on a appelé "La Marseillaise du Moyen-Age," Wace, dans son *Roman de Brut*, formulait ainsi les aspirations des serfs écrasés par les barons:

Pourquoi nous laissons-nous dommager?
Mettons-nous hors de leur danger!
Nous sommes hommes comme ils sont:
Tels membres avons comme ils ont
Et d'aussi grands corps avons
Et tout autant souffrir pouvons.

On ne saurait dire exactement l'époque où pour la première fois la souveraineté populaire fut proclamée comme dogme laïque. Champion cite un orateur de la Révolution qui en appelait à un discours de 1483 dans lequel un Philippe Pot démontrait que c'était le peuple qui avait d'abord élu les rois, le peuple qui leur avait confié l'autorité dont ils étaient revêtus, et "que dans le peuple réside la souveraine puissance, car un État ou un Gouvernement quelconque est la chose publique, et la chose publique est la chose du peuple, et de la totalité des citoyens."[2]

[1] Morley considère le *Ecclesiastical Polity*, Book I, de Hooker (1594) comme l'ouvrage qui servit de fondement aux *Essays on Civil Government* de Locke.

Morley, *Rousseau* (II, III), rappelle que, hors de France, Marsile de Padoue demandait que les lois fussent faites par la *universitas civium* (*Defensor Pacis*, I, XII).

Au XVI[e] siècle étaient écrits le *Discours de la servitude volontaire* ou le *Contre un* de La Boétie, le *Vindiciae contra Tyrannos* commenté par Bayle, et surtout la *République* de Bodin, ce "Novum Organum" du droit qui partait de cette thèse: "Nous appelons liberté de n'estre subiect après Dieu à homme vivant et ne souffrir autres commandement que de soi meme—c'est à dire de la raison qui est toujours conforme à la volontè de Dieu." Au XVII[e] siècle les droits primordiaux du peuple sont directement ou indirectement reconnus par tous les grands juristes, sauf Hobbes; en France, il est vrai l'autocratisme de Louis XIV empêcha qu'on exprimât la doctrine ouvertement; mais déjà elle était irrésistiblement appelée à triompher et les théologiens orthodoxes même, à l'occasion en reconnaissent le bien fondé, Fénelon et Massillon par exemple. Il n'est pas jusqu'à Bossuet qui n'ait été forcé de faire une certaine part à l'idée de la souveraineté populaire. Il admet, dit Rodet, que le "consentement des peuples" peut légitimer après coup les usurpations des rois, ce qui prouve bien que les peuples possèdent une souveraineté légitime en soi. Bien peu de chose restait donc à faire quand le XVIII[e] siècle avec Bayle d'abord, puis Mably, Morelly et les autres "socialistes" et finalement Rousseau, reprenaient la doctrine de la souveraineté populaire. On ne saurait même prétendre que le langage de Rousseau parût plus convainquant ou plus fort que celui de ses prédécesseurs; en juin 1791, dans *le Manifeste au Peuple français*, c'est un long passage de La Boétie que Chaumette emprunte; Voltaire disait et répétait, que celui qui avait rappelé aux hommes qu'ils étaient libres, c'était Montesquieu, dans l'*Esprit des Lois;* Champion écrit: "Je ne vois dans le *Contrat social* rien de plus hardi, de plus propre à porter atteinte au prestige de la royauté que le 'Chapitre des Troglodytes' " dans les *Lettres Persanes* (p. 26). Et, quant aux juristes, des auteurs comme Althusius et Sidney, écrivant en 1603 et 1698, avaient moins pesé leurs termes que Rousseau en 1762; le droit de la rebellion que Rousseau n'ose exprimer sans mille réticences, eux le proclament avec la dernière franchise; *Cujus est instituere, ejus est abrogare,* avec toutes ses conséquences, est leur devise.

Il faut donc conclure avec Champion: "Il n'y a là [dans le *Contrat Social*] rien de neuf: Rousseau ne dit que ce que l'on avait dit

et répété avant lui. Il dit même beaucoup moins" (pp. 59–60). Nous savons qu'on a voulu sauver l'originalité de Rousseau, en distinguant entre les deux théories de pacte social: celle de Locke, où le pacte intervient entre le peuple déjà constitué et le prince qu'il institue; et celle de Rousseau qui, avant ce pacte-là, en admet un autre qui serait l'acte constitutif même de ce peuple. Mais d'abord ce pacte "fondamental" n'a qu'une valeur toute théorique, personne ne peut contester et discuter l'existence de la société politique; le siège de l'autorité et la forme de gouvernement sont seuls des questions pratiques, dont, par conséquent, la discussion importe quand il s'agit de l'influence de Rousseau. Ensuite par son chapitre final du *Contrat Social,* établissant la nécessité d'une religion civile pour assurer la stabilité de l'État, il annule implicitement la théorie du pacte fondamental, base de l'état même, et il n'a pas été tout à fait inconscient de cette contradiction.[1] Enfin ce pacte fondamental ne diffère en rien du *pactum unionis* (précédant le *pactum subjectionis*) que Pufendorf avait proposé d'admettre en 1672, près d'un siècle avant l'apparition du *Contrat Social* en 1762.

Dira-t-on encore que c'étaient là discussions entre savants? Qu'on lise le petit ouvrage de L. Fontaine: *Le Théâtre et la Philosophie au XVIIIe siècle* (Paris, s. d.), on y verra le peuple applaudir aux théories les plus révolutionnaires. Avant même que Louis XIV eût fermé les yeux, on insulte les rois. "Depuis l'*Œdipe* de Voltaire (1718) la tragédie," dit Fontaine, "ne cessa de s'attaquer aux rois, de discuter l'étendue et l'origine de leur pouvoir" (p. 22). C'était en 1734, que Le Franc de Pompignan, dans sa *Didon,* lança son vers:

Et le premier des rois fut un usurpateur.

La Chaussée en 1744, dans *l'École des mères,* disait: "L'égalité, Madame, est la loi de nature"; deux ans après, Marivaux donnait son *Préjugé vaincu*—préjugé de classe, et Voltaire allait faire écho avec *Nanine.*

Devons-nous rappeler que dès 1291 les vallées suisses *appliquaient* le principe de la souveraineté populaire; qu'en 1581 était rédigée *la Déclaration d'indépendance de la Hollande;* et que le

[1] Voir notre travail sur *Le manuscrit de Genève du Contrat social* qui paraîtra prochainement.

cardinal de Retz entendait en 1649, dans les rues de Paris, le cri de *République*.[1]

Pour prouver qu'on discutait un bon demi-siècle avant Rousseau, et fort consciemment le principe de la souveraineté populaire lorsque les destinées des états étaient réellement en cause, nous citerons un petit exemple caractéristique. En 1699, à la mort de la Duchesse de Nemours, il était question de réunir le pays de Neuchâtel à la Suisse comme canton; mais il y avait des prétendants au trône, surtout le prince de Conti et le roi de Prusse; alors parut un écrit intitulé: *Le tombeau des prétendants à la souveraineté de Neuchâtel et Valangin ou Mémoire par lequel on prouve que la dite souveraineté est dévolue aux peuples après la mort de S.A.S. Madame la Duchesse de Nemours.* L'auteur anonyme de ce mémoire prétendait montrer que le Contrat qui liait le prince de Neuchâtel et ses sujects, était libre, renouvelable et résiliable, et il revendiquait pour la nation le droit de choisir ses souverains et de les déposer. Le Mémoire fut du reste jugé dangereux par les magistrats et brûlé publiquement par la main du bourreau; et le pays de Neuchâtel devint principauté prussienne.

Nous n'avons parlé que de la doctrine politique fondamentale de Rousseau, il en serait de même si nous voulions prendre les doctrines particulières.

Ainsi Rodet écrit: "À considérer dans son ensemble la thèse de Rousseau touchant la propriété et ses rapports avec l'État, on est bien forcé de convenir qu'elle n'était pas une nouveauté au XVIIIe siècle. Sous des traits plus accusés et plus violents c'est au fond la théorie même de Montesquieu: la propriété est une concession des lois civiles et elle est utile et respectable dans l'état de société" (p. 202). L'idéal serait le communisme; cette théorie avait été vulgarisée par Grotius; Dieu avait donné la terre, source de toute richesse, à tous; mais la société s'étant organisée civilement, la

[1] On a voulu voir un précurseur de Rousseau chez Adhémar Fabri, prince-évêque de Genève, lequel en 1387 promulgua à Genève des "Franchises nationales" (J. Vuy, *Origine des idées politiques de Rousseau*, Genève, 1889). C'est une de ces illusions dont l'érudition moderne est fréquemment la victime. Il s'agit évidemment là d'un fait fort banal; de ces "franchises," étaient accordées tous les jours par les princes laïques ou ecclésiastiques du temps, à leur corps défendant du reste, pour conserver ou assurer l'obéissance de leurs sujets. Si Calvin a aboli ces franchises, ce ne fut pas par haine de la liberté, mais des conséquences funestes pour la moralité, et dès lors, la sécurité politique de Genève. La question est de savoir quand on a cessé de considérer ces "franchises" comme une *grâce* du souverain, pour y voir un *droit* du peuple.

propriété était inévitable, et sa garantie constitue le principal devoir d'un bon gouvernement; quant à la théorie féodale de la terre appartenant de droit divin au souverain, et concédée "par pure grâce royale" toujours révocable, elle avait perdu déjà tout credit sauf chez les intéressés. La théorie si chère à Rousseau des avantages politiques et moraux des petits états sur les grands, avait été formulée presque dans les mêmes termes que les siens par Aristote (*Politique*, vii, chap. 4) et avec non moins de netteté par Montesquieu (*Esprit des Lois*, VIII, chap. 16) qui y ajoutait encore une démonstration de la supériorité de principe des états fédératifs (*ibid.*, IX, chap. 1).

Quant à sa conception d'une "religion civile" il est à peine besoin de rappeler que, outre qu'elle fut défendue par des philosophes laïques depuis Platon et Aristote, à Spinoza et Hobbes, elle fut à proprement parler celle de la cité antique où l'outrage aux dieux de l'État—témoins lesmartyrs chrétiens—où la simple incrédulité—témoin Socrate—étaient des crimes publics; elle fut adoptée par Constantin; elle guida les Arabes dans leurs conquêtes; elle inspire les Croisés; elle fut encore une des idées directrices de la politique de Louis XIV conseillé par Bossuet, après avoir présidé à la fondation de la Rome protestante. On a souvent reproché à Rousseau cette théorie despotique, mais sans s'apercevoir toujours que Rousseau quand il était en désaccord avec ses contemporains, ne l'était pas toujours parce qu'il devançait son temps.

VI

Nulle part, on a tant insisté sur les doctrines "nouvelles" de Rousseau qu'en pédagogie. Il n'est cependant pas plus "neuf" dans ce domaine qu'ailleurs, et le secret de l'influence qu'il exerça avec son *Émile*, ne saurait être cherché là. Ce serait pédant de remonter jusqu'au monde antique pour y trouver des précurseurs; cependant, devant la persistance de l'argument que nous combattons, il ne sera pas déplacé de rappeler au moins Platon défendant avec feu des thèses considérées généralement comme strictement rousseauistes; telles l'instruction par le jeu, et le bannissement, dans les méthodes d'enseignement, de tout ce qui pourrait sentir la contrainte; de pratiquer avec zèle les exercices du corps; et de ne point offrir de nourriture trop forte à des esprits trop jeunes; si

Rousseau attend qu'Émile ait vingt ans, pour lui parler de religion, Platon renvoie après la trentième année l'étude de la dialectique. Après Platon, les Stoïciens insistèrent sur l'éducation selon la nature. Les Plutarque, les Cicéron et les Sénèque défendirent sous une autre forme, ou seulement moins systématiquement, les mêmes idées. Nous ne pouvons nous empêcher de mentionner aussi ce Père Mapphée Vegge, que l'abbé Cajot, dans son zèle à trouver Rousseau coupable de plagiats, déterra dans la *Bib. SS.P.P.*, Tome XV (1622); entre autres points discutés dans le traité *De liberorum educatione* nous trouvons, 1er Livre: prescription aux femmes grosses d'un régime nutritif convenable; demande qu'elles allaitent leurs enfants; endurcir les petits au grand air; les pleurs ont leur raison d'être; tenir compte de l'âge des enfants, et éviter autant les bontés mal entendues que les excès de sévérité. 2e Livre: Ne rien hâter en éducation; ne pas commencer la lecture avant sept ans; moyens d'alléger les dégoûts de l'étude en rendant le travail intéressant; bien étudier le caractère de chaque enfant et se diriger d'après cela pour le conduire et choisir sa profession. 3e Livre: Les exercices manuels sont excellents, maintenir une atmosphère gaie au travail, préparer peu à peu aux études philosophiques; rendre la vertu attrayante; cultiver la frugalité.

Les analogies sont frappantes, on l'avouera. On dira peut-être aussi que ce sont là des vérités de sens commun; nous ne le contestons pas; mais si ces vues sont originales chez Rousseau au XVIIIe siècle, à plus forte raison le sont-elles chez un Père de l'Église. Et ce livre n'était probablement pas isolé même alors; Amiel (*J.-J. Rousseau jugé par les Génevois d'aujourd'hui*, p. 454) parle d'*Émile*, ouvrage hardi et neuf "moins radical cependant que son prototype du XIIIe siècle, demeuré inconnu à Rousseau, je veux parler du roman philosophique intitulé *L'Homme de la nature* qui a pour auteur Tophaïl, un des philosophes arabes de l'Espagne." À la Renaissance on discute avec passion l'éducation, et,—ce qui nous intéresse—les plus grands, Erasme, Rabelais, Montaigne, le font dans l'esprit de Rousseau. "Je trouve," remarque Montaigne, "que nos plus grands vices prennent leur pli dès notre plus tendre enfance, et que notre principal gouvernement est entre les mains de nos nourrices." En même temps, on faisait revivre pour

les commenter les éducateurs de l'antiquité, Platon, Plutarque, Sénèque, etc. Au XVII[e] siècle les Jésuites continuent à remuer la question d'éducation et au temps de Rousseau la discussion était générale. Rousseau lui-même cite parmi ses prédécesseurs, et pour en approuver les principes, Locke (son *Livre de l'Éducation des enfants* [1793] avait été traduit en français par Coste et publié à Amsterdam, 5[e] ed. 1843), Buffon, Crousaz, Duclos, l'abbé de St.-Pierre, Fleury, Rollin, Turgot. Rousseau en outre, avait "devoré," dit Compayré, les livres de Port Royal qui s'élevaient contre les Jésuites, représentants de la tradition catholique en éducation; chez Pascal même, il pouvait trouver son grand principe d'*Émile*. "Il faut donc qu'on ne puisse dire, ni il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent. Cette qualité universelle (être né homme), me plaît." Dans la *Logique*, les solitaires s'étaient donné pour but aussi de formuler "non le grammairien, le savant en aucune science . . . . mais l'homme"; ailleurs, ce qu'ils voulaient avant tout apprendre à leurs élèves, c'était: "la science de bien vivre" (Ste.-Beuve, *Port Royal*, III, p. 544).

Si nous entrions dans le détail des thèses diverses de Rousseau, il n'en resterait guère parmi celles mêmes qu'on cite comme révolutionnaires à cette époque, qui n'ait été proposée, généralement mainte fois, avant l'apparition de l'*Émile*. La campagne pour l'allaitement des nouveaux-nés était en train depuis longtemps. Tronchin, Buffon avaient parlé avec autorité; et combien, moins connus, combattaient le même combat. Desessartz,[1] Ballexert, M. de Ste.-Marthe, dans sa *Paedotrophia* (1698) en vers; l'abbé Cajot (chap. i) en cite de moins connus; le Chevalier de Cramezel, Pluche, Panage. Et ceux-ci pourraient en appeler à des autorités classiques, Plutarque par exemple. On a trouvé des appels au sentiment de mère dès le XVI[e] siècle chez Erasme (Colloque, *Puerpera*, 1516), et chez les Voyageurs (voir par exemple Jean de Léry, l'*Histoire d'un voyage fait en terre de Brésil, autrement dite Amérique* [1758], citée dans Chinard, l'*Exotisme américain dans la litt. fr. au XVI[e] siècle* [1911]), et jusque chez des Pères de l'Église, *Favorinus*, qui au II[e] siècle disait: "N'est-ce pas n'être mère qu'à moitié que

[1] Voyez une étude sur la parenté d'idées de Rousseau et Desessartz, dans le *Journal de médecine interne* par le Dr. Prosper Merklen, Janvier 1912.

confier ses enfants à des nourrices mercenaires?" (cité, Compayré, *J.-J. Rousseau*, p. 38). Les mêmes auteurs, presque tous, protestaient contre l'emmaillotement, et avant Rousseau un écrivain dans une brochure *L'Académie des grâces* (Paris, 1755) attaquait le corset: "On enferme dès leur enfance les filles dans une boëte de baleine qui soutenue par une croix de fer, met tout leur corps à la torture; on donne à leur taille une disproportion que la nature désavoue" (cité, Cajot, p. 336). Le grand principe philosophique (ou psychologique) du sensualisme de Locke et Condillac "nihil in intellectu quod non fuerit prius in sensu" avait été proposé déjà par Malebranche, dans son *Traité de Morale*.[1] Rohault, Régis, l'abbé Fleury (*Choix des Études*) l'avaient adopté. Morelli en 1743 publie son *Essai sur l'esprit humain ou principes naturels de l'éducation*, pour prouver que l'enfant est sensible avant d'être raisonnable, c'est-à-dire, applique spécialement à la pédagogie le sensualisme; toute une grande partie d'*Émile* n'est pas autre chose.[2] Fénelon déjà avait développé clairement cette conséquence, qui tient tant à cœur à Rousseau, qu'il faut laisser affermir les organes sans presser l'instruction (*Traité de l'Éducation*, chap. iii). Dès le XVI[e] siècle Rabelais et Montaigne avaient parlé avec force en faveur des exercices corporels dans l'enfance et la jeunesse, et du besoin de les "endurcir"; les Jésuites eux-mêmes y avaient insisté au XVII[e] siècle; Locke en Angleterre et Turgot en France avaient repris le même sujet avec conviction; presque en même temps qu'*Émile* paraissaient deux ouvrages spéciaux: Desessartz, *De l'éducation corporelle des enfants en bas âges* (1760), et Ballexert, *Dissertation sur l'éducation physique des enfants* (1762). Quant à recommander que chaque enfant s'applique à quelque métier manuel, personne qui s'intéressait aux idées sur l'éducation n'avait le droit d'ignorer les conseils de Locke; l'abbé Fleury s'en était fait l'avocat en France; on aurait pu en appeler à Aristote. Ce n'est certes pas non plus le conseil de rendre intéressante l'instruction, et de l'adapter à l'âge de l'enfant qui a manqué avant Rousseau; il n'est guère de penseur intelligent de Platon et Aristote à Montaigne et Locke, qui ait pu ne pas le donner; bien plus, les "petites écoles" de Port Royal, l'appliquaient presque cent ans

[1] À moins de remonter à Gassendi.

[2] Voir aussi Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1747 Batteux, *Sur le goût*, et autres.

avant la publication de l'*Émile*. De même pour l'idée de faire apprendre par expérience plutôt que par mémoire dont on a tant fait honneur à Rousseau s'impose tant à l'esprit qu'on a presque honte de dire une chose si évidente: seule une époque où une philosophie scolastique ne consistait qu'en dogmes philosophiques abstraits, où précisément l'acquisition par expérience est impossible, pouvait l'ignorer. Cette conception était sinon morte tout à fait, certes à l'agonie après deux siècles d'assauts ininterrompus. Du reste s'il en était besoin, un compatriote de Rousseau, le Vaudois Crousaz, avait déjà assumé le rôle d'enfonceur de portes ouvertes: *Logique ou système abrégé de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances* (Amsterdam, 1737). Ajoutons que dès le XVIII[e] siècle, Fénelon (toujours après Rabelais et Montaigne) prêchait qu'il fallait se guider en éducation sur le principe de l'utilité des choses (*Traité de l'éducation*, chap. v), et Madame de Maintenon disait à ses élèves que être religieux, c'est être bon: "Persuadez-leur bien qu'il n'y a rien d'utile à savoir que ce qui nous apprend à bien faire. Ne faites pas de vos filles des théologiennes et des raisonneuses; ne leur apprenez des choses du ciel que ce qui sert à la sagesse humaine" (cité, Compayré, p. 86). Avant Rousseau, Bacon avait déclaré l'enfant incapable de comprendre les choses de la religion avant quinze ans. Crousaz, cité tout à l'heure, recommande la temporisation aussi en cette matière; et Bonnet, l'adversaire de Rousseau en certains points, avait dit huit ans avant l'*Émile*, "Je voudrais ne parler de Dieu et de la religion à l'enfant que lorsque sa raison aurait atteint une certaine maturité" (*Essai de Psychologie*, 1754, chap. 82). Mais assez. Veut-on voir comment chaque idée pédagogique considérée par maints lecteurs de Rousseau comme originale, ne l'était point, qu'on lise ce travail du bénédictin déjà cité du Père Cajot: *Les plagiats de M. J.-J. Rousseau de Genève sur l'éducation* par D. J. C. B., à la Haye, 1766, xxii, 376 pages.[1]

[1] Soulignons à propos de ce livre une distinction entre deux questions: Rousseau a-t-il été novateur, et Rousseau a-t-il été plagiaire? Cette dernière ne nous a absolument pas préoccupé. La composition de livres comme ceux de Cajot ou de Krueger (*Fremde Gedanken in J.-J. Rousseau's erstem Discours*, Halle, 1891) constituent des occupations quelquefois utiles, le plus souvent innocentes. Car supposé que Rousseau se fût inspiré des auteurs signalés, on ne résoud pas la question vraiment importante, pourquoi c'est Rousseau qu'on lit, et pas ces auteurs soi-disant pillés, Platon ou Montaigne, p. ex.? Ou supposé encore que cette question d'ancêtres soit de grand intérêt en soi, qui nous dira lequel a raison, par exemple, de Grimm qui dit dans la *Correspondance littéraire*, que le

VII

Voilà pour les grandes doctrines. Il en serait de même partout ailleurs. Prenez la campagne de Rousseau contre le théâtre; sans remonter à Platon qui bannit le spectacle car il distrait de la spéculation, Cicéron qui dans les *Tusculanes* craint les passions déchaînées dans l'amphithéâtre, Sénèque qui combat les représentations périlleuses où le vice se coule dans les cœurs sous forme aimable (*Lettre* XC *à Lucilius*), ou les Pères de l'Église, Tertullien, Chrysostome, St.-Augustin, nous voyons en France lorsque les pièces laïques eurent remplacé les mystères, l'Église prendre dès le XVIe siècle des mesures contre le théâtre, et au XVIIe siècle Madame de Maintenon presque décider Louis XIV à défendre le théâtre à Paris. Bourdaloue, puis les Jansénistes, Pascal à leur tête, s'élèvent contre le théâtre corrupteur de mœurs. Nicole fait un écrit spécial *De la Comédie*, et lorsque le Rev. P. Caffaro essaye de justifier l'existence de la comédie, Bossuet répond par ses *Maximes et Réflexions contre la Comédie*. En Angleterre, le groupe des écrivains du *Spectateur* que Rousseau lisait déjà chez Madame de Warens, menaient une campagne contre les spectacles. Jeremy Collier avait écrit en 1698 un *Aperçu de l'impiété et de l'immoralité du théâtre anglais*, lequel est responsable pour la fondation d'une "Société pour la réforme des mœurs," qui en 1735 comptait à Londres seul 99,380 adhérents. Dans ses *Lettres sur les Anglais et les Français*, Muralt avait-il dit autre chose que Rousseau?

À propos de la musique, Cajot vous expliquera que Sextus Empiricus avait soutenu dès le IIe siècle qu'il n'y avait dans la musique ni observation des nombres, ni cadence, et "M. Rousseau vient de restreindre à la musique française les principes de ce sceptique" (chap. vi) tandis que Culcasi (*Gli influssi* . . . . , 1907)

Contrat Social "n'est d'ailleurs qu'un commentaire assez embrouillé du *Gouvernement civil* de Locke"; ou de l'abbé Dulaurens qui prétend que le *Contrat* est copié pour ainsi dire mot pour mot du *De Jure civitatis* de Ulric Hubert, juriste du XVIIe siècle; ou de Faguet qui ramène ce même ouvrage à Jurieu; ou de Dide qui, avec beaucoup d'autres y voit un plagiat du *Contre un* de La Boétie; ou de J. Vuy qui accuse Rousseau de s'être inspiré des franchises octroyées aux bourgeois de Genève en 1387 par le prince-évêque Adhémar Fabri? Beaulavon aurait peut-être raison, qui dans son édition du *Contrat* dit: "Toutes ces sources avaient donc fini par être relativement peu distinctes, et il n'importe plus autant de savoir à laquelle Rousseau a directement puisé" (pp. 65–66). Les travaux de ces nombreux savants, chasseurs de sources et de plagiats, ne nous ont pas moins souvent facilité notre tâche de prouver, avec faits précis à l'appui, que Rousseau n'est pas un novateur, et que le secret de son influence est ailleurs.

vous racontera avec clarté l'histoire de cette grande querelle sur la supériorité ou l'infériorité de la musique française par rapport à l'italienne, querelle commencée par Lulli et Grimm contre Rameau, avant que Rousseau prît la parole (chap. xii).

Il n'est pas jusqu'au style de Rousseau qui n'ait été employé avant que Rousseau parût, car, dit Augis dans son édition des *Œuvres de Rousseau* (1824, Vol. 17, Preface), celui-ci n'a fait que suivre "l'exemple brillant qu'avait donné Malebranche en ornant des richesses de l'imagination la plus vive, le Ier livre de la *Recherche de la vérité.*"

Si nous ne craignions de deviner fastidieux, nous pourrions continuer longtemps encore l'énumération des écrivains qui ont été Rousseauistes avant Rousseau. Il n'est vraiment rien de rien en quoi Rousseau eût été "nouveau"; et pas seulement "nouveau" en général—car on peut dire "rien de nouveau sous le soleil"—mais nouveau même pour son temps. Bien plus Rousseau a été précisément pour son temps nettement réactionnaire en pas mal de points. Nous venons de le voir pour le théâtre; Champion et Dide l'ont démontré pour certains chapitres de politique; qu'on lise aussi le petit volume fort intéressant de A. Morize *Apologie du luxe au XVIIIe siècle* (1909) lequel nous montre que Rousseau, loin d'être un novateur en dénonçant le luxe dans ses *Discours*, a marché au contraire contre l'esprit progressiste de son époque: des novateurs, profitant du mouvement d'affranchissement créé par la Renaissance et la Réforme, et continué par Bayle, dressaient contre la tradition catholique une théorie économique de la société d'après laquelle le luxe est un moyen de favoriser la prospérité économique d'une nation; selon les termes de Saint-Évremond, ils avaient nommé "plaisir" ce que "les gens rudes et grossiers ont nommé vice." Et c'est contre eux que Rousseau s'est élevé; c'est-à-dire qu'on accusait Rousseau de paradoxe dans ses *Discours*, et voici qu'on nous prouve absolument par l'histoire que c'est justement lui qui est l'orthodoxe et qui s'élève contre le paradoxe d'écrivains contemporains.

VIII

Nous n'en doutons pas, Rousseau continuera longtemps encore à être proclamé l'écrivain le plus original du XVIIIe siècle, le grand

lanceur d'idées: "Le roi est mort, vive le roi!" Cela n'a pas grande importance du reste. Ce qui précède n'en démontre pas moins, quand même la critique ne s'en est pas encore aperçue, que l'érudition moderne a transformé le problème Rousseau; elle ne l'a pas résolu encore, mais en nous montrant comment il ne faut pas le résoudre, elle le pose à nouveau. C'est toujours quelque chose. Mais dira-t-on peut-être, variant un peu le fameux mot de Madame de Staël: "Rousseau n'a rien inventé, mais il a tout enflammé"; si Rousseau n'a inauguré sur aucun point, n'a-t-il pas co-ordonné en un faisceau unique toutes ces doctrines qui à ce moment cherchaient à pénétrer le monde? Cela pourrait se soutenir. Mais ce serait réduire l'affaire à une simple addition, et n'est-il pas évident que l'addition se serait faite sans Rousseau, tout aussi bien? Et tel ne fût-il pas le cas, cette addition ne suffirait point encore à expliquer le prestige de Rousseau; le problème ne serait pas résolu, il serait déplacé, ou transformé en celui-ci: Comment Rousseau a-t-il usurpé sa renommée?

Autre chose. En remuant l'œuvre de Rousseau dans tous les sens pour aboutir au résultat qu'elle n'était pas celle d'un novateur, l'érudition en même temps a imposé à notre attention une autre vérité non moins importante; c'est qu'il existe entre plusieurs des théories fondamentales de Rousseau des contradictions irréductibles. Entre le scepticisme métaphysique, la tolérance religieuse, le rationalisme moral, l'enthousiasme pour les sciences naturelles, l'enthousiasme pour la liberté politique chez Voltaire, par exemple, il y a une certaine unité philosophique, cela se tient logiquement, et des inconséquences (comme on en trouve chez chaque auteur) sont des accidents qui n'infirment pas l'inspiration générale unique; de même Montesquieu est toujours l'adversaire de l'absolutisme politique et social, et le champion du contingent; Buffon avec sa classification hiérarchique des animaux calquée sur la classification aristocratique de la société qu'il avait adoptée par tradition, n'en reste pas moins pour son temps un naturaliste imbu d'un esprit méthodique d'observation; Bossuet est toujours au fond l'apôtre de l'autorité; Pascal le détracteur de la raison humaine, etc. Chez Rousseau rien de tel; les différents critiques ont longtemps essayé de tout ramener, selon leur humeur ou leurs préférences, à quelqu'une des théories accusées chez

Rousseau, le rationalisme philosophique ou la liberté politique, le retour à la nature ou le sentimentalisme; mais aujourd'hui l'érudition en écartant impitoyablement tout subjectivisme, n'autorise plus pareille tentative. Personne n'osera plus essayer de nier qu'il y ait contradiction entre sa liberté politique et son "despotisme démocratique," comme l'appelle Faguet; entre ses grands principes de tolérance religieuse et ses assertions répétées cent fois de la nécessité d'une religion civile ou le "crime" de ne pas se soumettre à la religion d'état; entre l'homme, qui serait naturellement bon, et la société œuvre de l'homme, qui serait mauvaise; entre la conscience morale immédiate et infaillible, et la longue éducation nécessaire à Émile pour lui apprendre à discerner le bien; entre les droits de l'amour spontané et le devoir de soumettre les prétentions du cœur aux prétentions de la raison dans le mariage. Et qu'on ne dise pas que Rousseau a pu changer d'opinion sur ces divers points; il l'a fait assurément parfois; mais c'est aussi *simultanément* qu'il a soutenu les théories les plus diverses, et il n'a jamais renié à aucune période de la vie aucun des écrits qu'il avait publiés, et dont seulement il s'agit ici.

C'est donc là un second service que nous a rendu l'érudition contemporaine. Non seulement elle a démoli les affirmations de la critique traditionnelle qui voulait faire de Rousseau un novateur, mais elle a démontré la vanité des efforts de cette critique pour expliquer Rousseau. La critique n'a pu comprendre Rousseau et par conséquent n'a pu expliquer son intérêt pour nous, car elle est partie *a priori* de cette chimère que Rousseau a une doctrine philosophique bien formée et qu'elle cherche à formuler cette doctrine. Rien ne nous force à admettre *a priori* qu'il existe un système de toute pièce et logique; et si c'est là la condition *sine quâ non* de comprendre Rousseau, il faut d'emblée y renoncer: le "système" de Rousseau n'existe pas.

Malheureusement même les plus récents et les plus objectifs des étudiants de Rousseau se sont arrêtés là. C'est une erreur aussi. L'érudition dit seulement qu'on avait cherché sur une mauvaise piste, mais non pas qu'il n'y ait rien à trouver par ailleurs. De fait, elle nous remet devant le problème: qu'est Rousseau; pourquoi a-t-il exercé cette influence? S'en tenir en effet, sous prétexte

d'objectivisme, à exposer fidèlement avec ou sans contradiction, les idées de Rousseau, dans ses différents écrits, c'est, ou faire métier de perroquet, ou mal comprendre le rôle de la science. Il y a dans l'immense littérature sur Rousseau, éclose ces vingt dernières années, la matière d'une interprétation toute nouvelle. Cette interprétation vaut la peine d'être tentée.

ALBERT SCHINZ

BRYN MAWR COLLEGE